



Au-delà des mythes de la coexistence interreligieuse : contacts et frictions quotidiens d'après des sources juridiques de l'Espagne médiévale

John Tolan

► To cite this version:

John Tolan. Au-delà des mythes de la coexistence interreligieuse : contacts et frictions quotidiens d'après des sources juridiques de l'Espagne médiévale. Mythes de la coexistence interreligieuse : histoire et critique. Centre interdisciplinaire d'étude de la religion et de la laïcité, Université libre de Bruxelles, Sep 2009, Bruxelles, France. hal-00748272

HAL Id: hal-00748272

<https://hal.science/hal-00748272>

Submitted on 5 Nov 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Au-delà des mythes de la coexistence interreligieuse : contacts et frictions quotidiens d'après des sources juridiques de l'Espagne médiévale¹

John TOLAN

<Résumé en français>

Jamais le Moyen Age n'a été autant d'actualité. Nous assistons, depuis quelques années, à un véritable « choc de mémoires » concernant l'interaction des juifs, chrétiens et musulmans en Espagne médiévale. Pour certains, ce serait surtout une histoire d'affrontements, de heurts, de mépris et de dédain : la « reconquista » ne serait qu'une variété locale du conflit global entre croisés et djihadistes déjà embarqués dans un « choc des civilisations ». Pour contrer cette caricature grossière, d'autres historiens et essayistes ont érigé un mythe bien plus sympathique, quoique souvent tout aussi simplificateur : celui de l'Espagne médiévale comme terrain d'entente entre trois cultures qui s'admiraient et se respectaient, véritable âge d'or de l'entente cordiale entre religions et cultures.

La réalité historique, comme toujours, est à la fois plus complexe et plus intéressante. Nous examinerons des textes juridiques issus de milieux musulmans et chrétiens pour comparer comment les juristes médiévaux tentaient de régler ce qui étaient pour eux les problèmes posés par la promiscuité des « croyants » et des « infidèles ». On prêter une attention particulière aux questions du partage de vin et de nourriture, de sexualité interconfessionnelle, et des hiérarchies sociales. Nous verrons un mélange de complicité et de méfiance, les incessants efforts pour établir des barrières entre les fidèles et les autres, barrières constamment franchies ou bafouées. Ni le modèle du choc des civilisations ni celui de la convivencia irénique ne peuvent faire justice à la complexité des vraies sociétés humaines.

<Abstract in English>

Rarely have the Middle Ages seemed so contemporary. We have seen, over the last several years, a real “clash of memories” concerning the interaction between Jews, Christians and Muslims in Medieval Spain. For some, this was a history of struggle, conflict, scorn and disdain: the “Reconquista” was simply the local variety of the global struggle between crusaders and jihadists engaged in a “clash of civilizations”. To counter this crude caricature of history, other historians and writers have erected a much more congenial myth, but one that is no less simplistic: that of Medieval Spain as a common meeting ground between three cultures that showed mutual respect and admiration; a true golden age of entente cordiale between religions and cultures.

Reality was, as usual, both more complex and more interesting than these caricatures. In this article, I examine legal texts from Muslim and Christian authors to see how medieval jurists tried to resolve the problems posed by the cohabitation of “believers” and “infidels”. I will concentrate on the questions of sharing wine and food, of interfaith sexual relations, and of social hierarchies. We will encounter a mix of complicity and mistrust as well as the constant efforts of jurists to erect and protect barriers between the faithful and the others, barriers which are continually crossed. Neither the model of a clash of civilizations nor that of peaceful convivencia can do justice to the complexity of real human societies.

¹ Cet article est la version remaniée d'une communication au colloque “Mythes de la coexistence interreligieuse : histoire et critique” au Centre interdisciplinaire d'étude de la religion et de la laïcité, Université libre de Bruxelles, 23-25 septembre 2009.

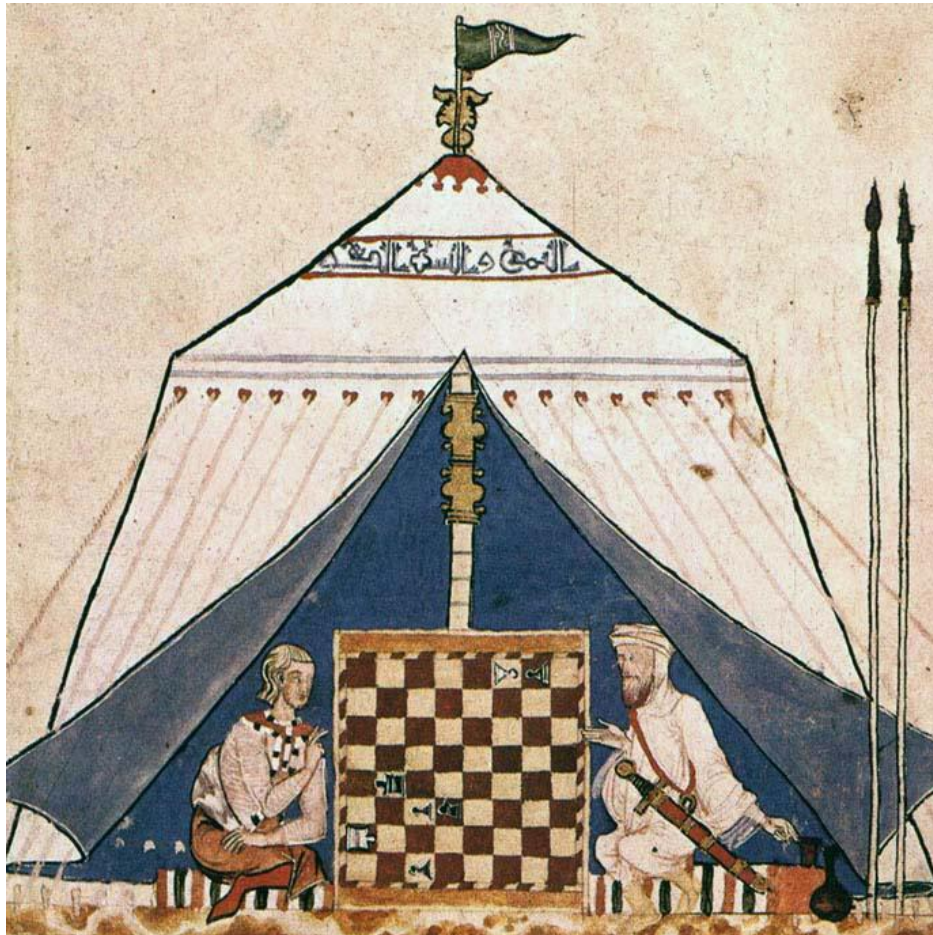
Le 30 mai 1252 le Roi Ferdinand III (ou San Fernando) meurt à Séville, ville qu'il avait conquise quatre ans auparavant. Son fils et successeur, Alphonse X, l'enterre dans la cathédrale de Séville et fait composer une épitaphe quadrilingue : en latin, castillan, hébreu, et arabe. Les quatre épitaphes s'accordent pour énumérer les qualités de Ferdinand et pour affirmer qu'il avait détruit tous ses ennemis et conquis Séville, « tête de l'Espagne ». Les différences entre les quatre épitaphes, comme Americo Castro l'a déjà signalé, sont en général minimales, sauf que dans l'épitaphe latine on ajoute que Ferdinand « civitatem hispalensem... de manibus eripuit paganorum et cultui restituit christiano ».² Pourquoi cette différence ? Le texte latin, comme le souligne Castro, est pour les ecclésiastiques ; il reflète leurs préjugés contre les musulmans (ici qualifiés, comme souvent au moyen âge, de « païens »). Ces inscriptions, pour Castro, montrent les différences idéologiques entre le clergé et le roi, qui était plus tolérant.³ C'est ce roi, Alphonse le Sage, après tout, qui s'entoure d'érudits juifs et musulmans et qui dirige la production d'une vaste bibliothèque, en espagnol, du savoir oriental et occidental. Dans les magnifiques miniatures de ces œuvres, on trouve des images frappantes du roi des trois religions : le roi qui joue aux échecs avec un sujet musulman, qui écoute musiciens chrétiens et musulmans, ou qui, livre à la main, dirige son équipe d'érudits chrétiens, juifs et musulmans. Le roi en effet a fait traduire de l'arabe plusieurs œuvres scientifiques et pratiques : traités d'astronomie et d'astrologie, de divination, de chasse, d'échecs ; ses *Tables Alphonsines* resteront l'œuvre de référence pour les astronomes européens pendant des siècles.⁴ Le roi a aussi fait traduire des œuvres littéraires (notamment le *Kalîla wa Dimna*) et même une version du *Mi'râj*, ou *Voyage céleste de Mahomet*. Ce *Rey mudéjar* semble un roi œcuménique, tolérant, tout à fait à notre goût

²Americo Castro, *La Realidad historica de España*, Mexico 1973, p. 38-41. Castro donne les transcriptions des épitaphes latine et castillane et des traductions castillanes des épitaphes arabe et hébraïque ; le passage cité est à la page 38.

³ « La política de Alfonso X no coincidía enteramente con la de los eclesiásticos de su corte », Castro, *Realidad historica, op cit.*, p. 39. Il parle ailleurs « de los principios de la tolerancia reflejada en el epitafio de Fernando el Santo » (p. 279).

⁴ Pour un tour d'horizon du mythe du roi tolérant, voir John Tolan, « Alphonse X le Sage, roi des trois religions », *Wodan: Greifswalder Beiträge zum Mittelalter* 74 (1997), p. 123-136. Pour une toute autre vision du roi sage, voir Maribel Fierro, « Alfonso X "The Wise" : The Last Almohad Caliph ? », *Medieval Encounters* 15 (2009), p. 175-198. La bibliographie à propos d'Alphonse, de son règne et des activités culturelles de sa cour est immense. Voici seulement quelques travaux récents : Manuel González Jiménez, *Alfonso X el Sabio, 1252-1284*, Palencia, 1993 ; Francisco Márquez Villanueva, *El Concepto Cultural Alfonsí* Madrid, 1994 ; Joseph. O'Callaghan, *The Learned King : The Reign of Alfonso X of Castile*, Philadelphie, 1993. Reste utile aussi la biographie par Antonio Ballesteros Beretta, *Alfonso X el Sabio*, Madrid, 1963.

moderne. Quel symbole plus émouvant que les églises *mudéjares*, comme celles de Santa Fe et de Santiago del Arrabal, qui paraissent nées d'une union entre église romane et mosquée maghrébine ? Sur les fresques de l'église de San Roman, on lit encore les louanges de Dieu en latin et en arabe.



Alfonso X el Sabio, *Libro de los juegos de ajedrez, dados y tablas*
(Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, Ms. T. I. 6, f° 64 r°)

Voici une image de *convivencia* bien connu, utilisée maintes fois pour des affiches de colloques, pour des disques de musique médiévale pour des couvertures de livres. Deux hommes, un musulman et un chrétien, jouent aux échecs dans une tente. Cette image fait partie de nombreuses enluminures du *Livre des Echecs* qu'Alphonse X dit « le sage », roi de Castille et de León, fait traduire de l'arabe en latin. Notons que le musulman est armé, qu'on est dans sa tente, et qu'il est en train de battre le chrétien, qui du reste n'a pas d'armes. Ce dernier serait-il un prisonnier ? Voici une image qui montre toute la complexité et l'ambiguïté de notre sujet : jeux amical apparemment entre

hommes de religions différentes ; mais les contextes de guerre et de capture sont évoqués.

Tout comme cette image de jeux pacifique dans l'enluminure, celle roi sage tolérant est simplificatrice. La production scientifique et culturelle d'Alphonse n'est pas accessoire à ses ambitions politiques : elle en est une partie essentielle. Tout au long de sa carrière politique, Alphonse essaie d'asseoir son hégémonie sur ses nouveaux sujets musulmans dans les terres récemment conquises, d'étendre ses pouvoirs sur ses grands vassaux, d'uniformiser tous les droits et libertés des différentes parties de son royaume sous sa seule autorité et de se faire reconnaître comme empereur romain. C'est dans ce contexte idéologique qu'il faut comprendre son mécénat à l'égard des traducteurs, poètes, scientifiques, peintres, musiciens, et architectes. Il veut faire de sa cour un lieu de science et de culture qui puisse rivaliser avec celle de n'importe quel souverain contemporain.

Si le portrait du roi sage tolérant fait partie d'une image d'Epinal de l'Espagne médiévale comme terre de *convivencia*, de coexistence pacifique entre hommes et femmes des trois religions, jusqu'au milieu du xx^e siècle, l'Espagne médiévale était plutôt vue comme lieu d'affrontements, de jihad et de croisade/reconquête, dont le point culminant, en 1492, a vu l'expulsion des juifs et la conquête de la dernière enclave musulmane, Grenade.⁵

Les documents qui nous révèlent la vie quotidienne en péninsule ibérique au moyen âge nous livre une image bien plus nuancée et complexe. Un monde où l'on se côtoie entre juifs, chrétiens et musulmans, où on fait la commerce, on échange des idées, s'invite, on fait la fête ensemble, où parfois on tombe amoureux. Mais où règne, aussi, une certaine méfiance, une certaine peur de la « pollution » qui pourrait représenter les contacts avec l'« infidèle ». Image d'autant plus complexe qu'il y a d'importantes différences géographiques (Barcelone n'est pas Séville, et les plaines de l'Estrémadure sont autre chose encore) et chronologiques (entre VIII^e et XV^e siècles). C'est d'autant plus compliqué que les sources dont dispose l'historien sont peu nombreuses et plutôt biaisées. Elles sont le fruit d'une élite intellectuelle, souvent conservatrice sur le plan religieux : rabbins, prêtres, moines, muftis, qadis.

⁵ Voir François Clément, « Les relations interreligieuses en Andalus (Espagne musulmane) du IX^e au XIII^e siècle : déconstruction d'un mythe? », dans Frédéric Rognon (éd.), *Le buissonnement monothéiste : Les régulations du pluralisme dans les religions du Livre*, Frédéric Rognon, Strasbourg, presses universitaires de Strasbourg, 2010, p. 355-72 ; *idem*, « L'Islam andalou dans l'historiographie européenne (non ibérique) », *Revista Diálogos Mediterrânicos*, 2, 2012, p. 20-33, www.dialogosmediterrânicos.com.br.

Pourquoi donc l'idéalisation de l'Espagne médiévale comme modèle d'entente cordiale entre les trois religions ? Sans doute il faut comprendre tout cela dans un contexte de culpabilité occidentale de l'âge postcoloniale, et des efforts de trouver un rapprochement entre religions au XXI^e siècle. Pour combattre l'image fausse et simpliste d'un éternel « choc de civilisations » entre « Islam » et « Occident », on nous rassure avec des fables non moins simplistes sur la bonne entente entre les trois religions en Espagne médiévale. En 1998, on m'a contacté pour savoir si je voulais participer à un programme éducationnel à propos d'Andalus à destination des lycéens israéliens et palestiniens. L'idée explicite était de montrer que juifs et musulmans ont su vivre en paix et harmonie en Espagne médiévale, et qu'il n'y avait donc pas de raison pour qu'ils ne puissent pas le faire de nouveau. Puis survint l'intifada al-Aqsa en 2000 et la répression qui en suivit, et le projet tomba à l'eau.

Autre exemple. Dans un colloque à Harvard en 2007 à propos du « trialogue » entre les fois abrahamiques, Abdul Aziz Said affirme que pour éduquer nos jeunes à prendre le rôle de « citoyens du monde », et en particulier pour établir les bases de coexistence pacifique entre religions dans la nouvelle démocratie iraquienne il faut « embrace the lessons of Andalusia and Abbasid Baghdad ». ⁶ Dans ce même colloque, Nathan Funk et Meena Sharify-Funk affirment qu'il faut « foster the emergence of new stories », encourager l'émergence d'histoires nouvelles, histoires de tolérance et de respect pour contrer ceux qui prêchent le choc de civilisations. ⁷ Dans la même logique, on présente l'expédition de St. François d'Assise auprès d'Al-Kâmil, sultan d'Egypte, en 1219 comme une « mission de paix », prototype du dialogue œcuménique qu'il nous faut, et peu importe que les sources contemporaines affirment qu'il cherchait le martyr. ⁸

En voici le mythe : comment, en historien, essayer de saisir la réalité du moyen âge pour le confronter avec ces mythes ? D'abord, il faut éviter, bien entendu, des généralisations grossières : en Espagne, entre le VIII^e et le XV^e siècles, il y a eu des dirigeants musulmans et chrétiens, berbères, arabes, catalans, léonais et j'en passe, et on ne peut guère prononcer des vérités qui s'appliquent partout. De manière générale, néanmoins, ces dirigeants permettaient aux adhérents des religions minoritaires de

⁶ Abdul Aziz Said, « Educating for Global Citizenship: Perspectives from the Abrahamic Traditions », dans Moshe Ma'oz (éd.), *The Meeting of Civilizations: Muslim, Christian, and Jewish*, Brighton – Portland 2009), 177-186 (ici p. 184).

⁷ Nathan Funk et Meena Sharify-Funk, « Peacemaking among the Religions of Abraham : Overcoming Obstacles to Co-existence » dans Ma'oz (éd.), *The Meeting of Civilizations*, p. 203-219 (ici p. 213).

⁸ Voir John Tolan, *Le Saint chez le Sultan : la rencontre de François d'Assise et de l'islam. Huit siècles d'interprétations*, Paris, 2007.

vivre en paix dans leurs royaumes, d'avoir des lieux de culte, de pratiquer leur religion, et d'avoir une autonomie juridique importante. En contrepartie, ces minoritaires devaient payer des taxes spécifiques et accepter des restrictions sociales qui variaient beaucoup en nature et en importance (le prosélytisme leur était interdit ; parfois on les obligeait à porter des habits distinctifs ; on leur interdisait souvent de porter des armes ou de monter à cheval, etc.).⁹

De nombreux textes juridiques traitent des contacts quotidiens entre musulmans et *dhimmis* : notamment des *fatwas* (consultations juridiques) et des manuels de *hisba* (droit urbain). Dans ce bref article, je ne ferai que citer quelques exemples concrets des problèmes posés par la cohabitation entre musulmans et *dhimmis* : la sexualité et le mariage, la nourriture (surtout la viande et le vin) et les hiérarchies sociales. Du côté chrétien, nous examinerons *fueros* (chartes urbaines), canons des conciles ecclésiastiques, et droit royal (par exemple les *Siete partidas* d'Alphonse le Sage).¹⁰ On se concentrera sur trois problèmes posés par la cohabitation entre musulmans et *dhimmis* : les fêtes et la nourriture (surtout la viande et le vin), la sexualité et le mariage, et les hiérarchies sociales.

Fêtes et Nourriture

Musulmans, juifs et chrétiens se côtoyaient au jour le jour, dans les marchés, sur les routes, dans les navires ; ils vivaient côte à côte (les villes avec des quartiers bien distingués pour juifs, chrétiens ou musulmans étaient l'exception). Donc ils avaient des rapports quotidiens, qui pouvaient être amicaux ou conflictuels. Certains hommes de religion craignaient surtout les effets néfastes des relations amicales, qui pouvaient entraîner un manque de pureté, voire même l'apostasie. Donc ils décourageaient, souvent, certaines formes de sociabilité avec des « infidèles ». C'est, du reste, un problème d'actualité, si on croit certains sites internet de fatwas : les rigoristes continuent d'interdire la participation des musulmans à des fêtes chrétiennes ou juives, ainsi que la consommation de la viande préparée par des athées ou païens (même si on dit en général que la viande des chrétiens et des juifs est licite).¹¹

⁹ John Tolan, Gilles Veinstein & Henri Laurens, *L'Europe et l'Islam : quinze siècles d'histoire*, Paris: Odile Jacob, 2009, p. 55-76.

¹⁰ Pour une bibliographie sur ces problématiques ainsi qu'une édition électronique de textes juridiques choisis, voir www.relmin.eu.

¹¹ Voir, par exemple, http://d1.islamhouse.com/data/fr/ih_books/fr-Islamhouse-FatwaMuslimjadid.pdf

Au moyen âge, divers *muftis* d'al-Andalus interdisent aux musulmans de participer aux fêtes chrétiennes de Noël, du jour de l'an, de la St. Jean.¹² Un mufti interdit aux musulmans d'accepter des matzohs (pain non levé) des juifs à l'occasion des pâques juives. Il est difficile d'interpréter ces interdictions, qui sont après tout des opinions légales (et non normatives) d'érudits individuels. S'ils décourageaient ces pratiques, c'est qu'elles devaient être relativement fréquentes. On sait par d'autres sources que le grand Calife 'Abd al-Rahman III assista à des courses équestres que des chrétiens organisaient pour la St. Jean.¹³

Le contact avec l'adversaire religieux est parfois vu comme un élément de corruption ou de pollution qu'il faut éviter. Certains *fueros* interdisent aux non-chrétiens de se rendre aux bains publics les mêmes jours que les chrétiens.¹⁴ On interdit aux nourrices chrétiennes de donner le sein aux enfants juifs ou musulmans et aux chrétiens d'employer des nourrices musulmanes ou juives pour leurs enfants.¹⁵

Pour les villes d'al-Andalus, il y a des manuels de *hisba*, sortes de traités des corps de métiers urbains à l'usage de l'officier d'état (le *muhtasib*) qui doit veiller (entre autres) sur les poids et mesures dans les marchés, la propreté des bains publics, et le respect de la pureté religieuse. Il y a par exemple celui d'Ibn 'Abd al-Ra'ûf, juriste mâlikite qui vécut dans une ville de l'Espagne musulmane, sans qu'on puisse préciser ni sa ville natale ni la date de son texte (probablement période almoravide, fin XI^e ou première moitié XII^e siècle).¹⁶ Ce juriste affirme qu'il faut éviter d'« acheter intentionnellement de la viande dans les boucheries des tributaires ». Il reconnaît que l'achat n'est pas strictement interdit ; il reste néanmoins « blâmable ». On voit ce juriste partagé entre un respect strict pour la légalité (avec citations de textes juridiques malikites à la clef) et la volonté de marquer fortement la séparation entre musulmans et chrétiens. Consommer leur viande serait pour lui se souiller de complicité avec les églises et les rites chrétiens, encourager l'« égarement » de ces infidèles et s'y associer.

¹²Vincent Lagardère, *Histoire et société en occident musulman au moyen âge : Analyse du Mi'yâr d'al-Wanšarîsî*, Madrid, 1996), p. 476

¹³ Francisco de la Granja, « Fiestas cristianas en al-Andalus (materiales para su estudio) », *Al-Andalus* 1 (1969), p. 1-54 (surtout p. 126-127).

¹⁴ James Powers, « Frontier Municipal Baths and Social Interaction in Thirteenth-Century Spain », *American Historical Review* 84 (1979), p. 649-667.

¹⁵ Joseph O'Callaghan, « The Mudejars of Castile and Portugal », dans J. Powell (éd.), *Muslims under Latin Rule, 1100-1300*, Princeton, 1990, p. 11-56 (ici p. 31).

¹⁶ Traduction et commentaire dans Rachel Arié, « Traduction annotée et commentée des traités de *hisba* d'Ibn 'Abd al-Ra'ûf et de 'Umar al-Garsifi », *Hesperis Tamuda* 1 (1960), p. 5-38, p. 199-214, p. 349-375 (le passage qui nous intéresse ici est aux p. 206-208) ; sur ce texte, voir J. Tolan – P. Josserand, *Les Relations entre les pays d'Islam et le monde latin du milieu du x^e siècle au milieu du xiii^e siècle*, Paris 2000, p. 169-172.

D'autres juristes interdisent aux musulmans de consommer la viande des chrétiens s'ils savent qu'une invocation à Jésus a été prononcée lors de l'abattage.¹⁷

Le vin peut être un sujet qui fâche. Si à certaines époques et dans certaines parties du *dar al-islam* les musulmans en boivent volontiers¹⁸, cela peut provoquer la colère des juristes. Un mufti de Cordoue dans la première moitié du VIII^e siècle déclare que la maison de tout marchand de vin doit être brûlée.¹⁹ Au XII^e siècle, Ibn 'Abdun se plaint que des musulmans cordouans traversent le Guadalquivir de nuit en barque pour se rendre dans le quartier chrétien afin d'y boire du vin. Quant à Ibn 'Abd al-Rauf, il recommande des punitions sévères contre le musulman qui boit du vin et le chrétien qui le lui en vend, mais aussi contre le musulman qui, dans un excès de zèle, essaie d'empêcher le chrétien d'en consommer.²⁰ Si d'Ibn 'Abd al-Ra'ûf décourage le contact entre musulmans et *dhimmis*, il reconnaît les droits de ceux-ci.

Mariage et sexualité

Dès les débuts de l'islam, les lois réglant le mariage sont relativement claires : un musulman peut épouser une juive ou une chrétienne, même si certains juristes affirment que le mariage avec une musulmane est bien préférable. De toutes manières, les enfants d'un père musulman sont musulmans. Le musulman peut aussi avoir des relations sexuelles avec ses esclaves, musulmanes ou non. En revanche, une musulmane ne peut se marier qu'avec un musulman, car il ne serait question de mettre une croyante en position d'infériorité par rapport à un *dhimmi*.²¹

Côté chrétien, de nombreuses lois visent à interdire toute relation sexuelle entre chrétiens et musulmans. Le mariage est bien entendu prohibé, sauf dans le cas de la conversion d'une personne (musulmane ou juive) déjà mariée lorsqu'elle se convertit au Christianisme, qui a le droit de rester mariée à son époux non chrétien, selon le *Décret*

¹⁷ Nurit Tsafrir, « The Attitude of Sunnî Islam toward Jews and Christians as reflected in some legal issues », *Al-Qantara* 26 (2005), p. 317-336.

¹⁸ Voir Arent Wensicnk & Jospheh Sadan, "*Khamr*", *EI*² 4, p. 94; sur la consommation de vin en Egypte, voir Shlomo Goitein, *A Mediterranean Society : the Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, Berkeley, 1967-1993, t. 1, p. 122-123.

¹⁹ V. Lagardère, *Histoire et société en occident musulman au moyen âge: Analyse du Mi'yâr d'al-Wanšarîsî*, Madrid, 1996, p. 52.

²⁰ Ibn 'Abdun, *Traité de Hisba*, Evariste Lévi-Provençal, trad., *Séville musulmane au début du XII^e siècle: Le traité d'Ibn Abdun sur la vie urbaine et les corps de métiers* (Paris: Maisonneuve, 1947), p.64, 127-128 ; Arié, "Traduction annotée", *op. cit.*

²¹ Ragnhild Johnsrud Zorgati, *Pluralism in the Middle Ages: Hybrid Identities, Conversion, and Mixed Marriages in Medieval Iberia*, New York, 2012.

de Gratien ; droit confirmé par le pape Grégoire IX en 1234.²² C'est aussi pour essayer de mieux faire respecter les interdits sexuels qu'on impose (ou essaye d'imposer) des restrictions vestimentaires. Déjà en 1120, le concile de Nablouse fait suivre ses multiples prohibitions sexuelles d'une interdiction imposée aux musulmans de s'habiller comme des « Francs²³ ». Ces restrictions vestimentaires étaient supposées aider les chrétiens à identifier les musulmans et à éviter tout contact inutile avec eux. Dans le même esprit, le quatrième concile du Latran proclame en 1215 :

Dans certaines provinces, la différence dans l'habit distingue juifs et sarrasins des chrétiens ; mais dans certaines s'est répandue une telle confusion qu'aucune différence ne les distingue. Aussi arrive-t-il parfois que, par méprise, des chrétiens s'unissent à des femmes juives ou sarrasines, et des juifs ou des sarrasins à des femmes chrétiennes. Aussi pour que les abus de telles unions ne puissent avoir à l'avenir l'excuse d'une erreur due au vêtement, nous statuons ceci : ces gens de l'un et l'autre sexe seront distingués en tout temps puisque nous lisons que cela même leur a été enjoint par Moïse.²⁴

On impose aux sarrasins et aux juifs de porter des habits distincts afin d'empêcher les relations sexuelles, ou plutôt d'empêcher les chrétiens de prétexter leur ignorance pour justifier leurs liaisons avec des non-chrétiens. Ces mesures étaient censées s'imposer à toute la chrétienté, mais elles furent très diversement respectées. Rodrigo Jiménez de Rada, archevêque de Tolède, donne des exemptions aux juifs de Tolède.²⁵ Ailleurs aussi, rois et ecclésiastiques abrogent la loi (souvent après de fortes pressions des communautés musulmanes et juives, qui payaient parfois pour avoir droit à cette exemption). Mais on trouve aussi des lois somptuaires qui imposent des signes distinctifs aux musulmans ou qui en revanche leur interdisent de porter des vêtements « chrétiens » à diverses reprises : aux Cortes de Séville en 1252, à ceux de Valladolid en 1258 ou à ceux de Séville de nouveau en 1261, preuve à la fois de la volonté de séparer

²² *Decretum*, Causa 28; voir Jessie Sherwood, "Decretum [C. 28, q. 1, c. 15: Fideles infidelibus]", RELMIN database, <http://www.cn-telma.fr/remlin/extrait40858/>. Pour la confirmation par Grégoire IX en 1234, voir *Responsiones ad dubitalia circa communicationem christianorum cum sarracenis*, in Raymond de Penyafort, *Summae*, 3 vols., dans Xavier Ochoa & A. Diez (éd.), *Universa Bibliotheca Iuris I*, Rome, 1976-1978, t. 3, p. 1024-1036, ch. 11; John Tolan, *Relations*, op. cit., p. 164-169.

²³ Adam Bishop (éd.), *Concilium Neapolitanum*, canon 16, RELMIN database, <http://www.cn-telma.fr/remlin/extrait40871/>; Benjamin Kedar, « On the Origins of the Earliest Laws of Frankish Jerusalem: The Canons of the Council of Nablus, 1120 », *Speculum*, 74 (1999), p. 310-335. Voir James Brundage, « Prostitution, Miscegenation, and Sexual Purity in the First Crusade », dans Peter Edbury (éd.), *Crusade and Settlement: Papers Read at the First Conference of the Society for the Study of the Crusade and the Latin East and Presented to R.C. Smail*. Cardiff, 1985. p. 57-65, repris dans Brundage, *The Crusades, Holy War, and Canon Law*, Aldershot, 1991, voir p. 60-61.

²⁴ *Les Conciles œcuméniques : les décrets*, tome II-1, Paris, 1994, p. 567 ; Jessie Sherwood, « Concilium Lateranense IV [c. 68] », RELMIN database, <http://www.cn-telma.fr/remlin/extrait30326/>.

²⁵ Voir Lucy Pick, *Conflict and Coexistence: Archbishop Rodrigo and the Muslims and Jews of Medieval Spain*, Ann Arbor, 2004, p. 172-173.

les communautés mais aussi que la mesure prise au concile de 1215 n'était guère observée.²⁶

Qu'en est-il quand on passe du niveau des actes des conciles (droit canon supposé s'imposer à toute l'église) à celui du droit urbain ? Dans de nombreux *fueros* (chartes urbaines accordées aux municipalités ibériques) on voit que les liaisons entre chrétiens et musulmanes devaient être fréquentes. Prenons l'exemple du *Fuero* qu'Alphonse II d'Aragon accorde à la ville de Teruel en 1176 ou 1177.²⁷ Une amende est imposée à « quiconque viole la maure d'autrui ». On note tout d'abord que dans ces textes de droit urbain issus des villes chrétiennes du nord de la péninsule, le substantif « maurus » (ou *moro* en castillan) désigne l'esclave musulman ; s'il s'agit d'un musulman libre, on précise « maurus pacis » (*moro de paz*). Violer la maure d'autrui, donc, équivaut à une faute moins contre la femme en question que contre son propriétaire (il n'y a aucune interdiction de viol contre sa propre esclave). Faute réparable par une amende payée au propriétaire. La loi suivante précise que l'enfant né d'une telle union est considéré l'esclave [*servus*] du propriétaire de la mère, sauf si son père le rachète de ce dernier. On précise que l'enfant « ne partage pas l'héritage de son père avec ses frères lorsqu'il demeure en servitude comme cela a été dit. Une fois affranchi, il peut avoir sa part des biens de son père comme ses frères ». On trouve des mesures similaires dans d'autres *fueros*.

En Espagne chrétienne, en général, la chrétienne et le musulman qui ont des relations sexuelles courent de grands risques ; ce n'est pas le cas pour la musulmane et son amant chrétien. Le *Fuero de Sepúlveda* décrète qu'un musulman qui couche avec une chrétienne sera jeté d'une falaise et son amante sera brûlée ; dans le *Fuero de Béjar*, les deux sont brûlés.²⁸

Dans les *Siete partidas*, grand code de lois composé sous la direction d'Alphonse X (1252-1284), on précise la peine que « méritent le Maure et la Chrétienne qui couchent ensemble » :

Si un Maure couche avec une Chrétienne vierge, qu'on le lapide. Et qu'elle, la première fois, perde la moitié de ses biens au profit de son père, ou de sa mère, ou de son grand-père, si elle les a ; sinon au profit du Roi. Et que la seconde fois, elle perde tous au profit des mêmes et soit mise à mort. Que la veuve coupable subisse les mêmes châtiments. Si un Maure couche avec une Chrétienne mariée,

²⁶ Latran IV, canon 68, dans *Les Conciles œcuméniques : les décrets*, tome II-1, Paris, 1994, p. 567; O'Callaghan, « The Mudejars of Castile and Portugal », p. 30-31.

²⁷ *El Fuero latino de Teruel*, édition du texte latin par J. Caruana Gómez de Barreda, Teruel, 1974, surtout lois 361 et 362 ; voir Tolan, *Les Relations entre les pays d'Islam et le monde latin*, op cit., 185-89.

²⁸ A. M. Navarro, « Imágenes y representaciones de moros y judíos en los fueros de la corona de Castilla (siglos xi – xiii) », *Temas medievales* 11 (2002-2003), p. 113-150 (ici p. 144).

qu'on le lapide, et qu'elle soit laissée au pouvoir de son mari : qu'il la fasse brûler, ou la relâche, ou en fasse ce qu'il voudra. Et si c'est avec une prostituée, qu'ils soient battus de verges en public si c'est la première fois et qu'ils soient mis à mort si c'est la seconde.²⁹

En général, chaque communauté se souciait surtout de prévenir (et de punir) les transgressions sexuelles de leurs femmes avec des hommes « infidèles ». Un mufti cordouan de la fin du IX^e siècle affirme qu'un *dhimmi* qui a violé une musulmane doit subir la peine de mort, mais s'il embrasse l'islam *in extremis* il peut être gracié s'il verse à la femme violée une dot proportionnelle à son statut social ; si par contre il s'agit d'une fausse conversion, il sera crucifié.³⁰

En revanche, les *Siete partidas* ne font aucune allusion aux relations sexuelles entre homme chrétien et femme musulmane ou juive, qui semblent être tacitement acceptées. Dans la couronne d'Aragon au XIV^e siècle, une prostituée chrétienne risquait d'être brûlée vive si elle couchait avec un juif ou un musulman, tandis que les autorités musulmanes réclamaient souvent la peine de mort pour la musulmane qui couchait avec un chrétien ou un juif. Celle-ci pouvait toutefois y échapper soit en se convertissant au christianisme, soit en devenant esclave--souvent l'esclave de son amant chrétien.³¹ Encore une fois, dans une bonne partie de ces textes juridiques, on constate que les relations sexuelles entre hommes chrétiens et esclaves musulmans sont banales. Dans les lois comme dans la littérature, la conquête sexuelle devient métaphore de la conquête tout court. La jolie musulmane n'est pas seulement un *topos* littéraire : elle se trouve dans le lit de maint chrétien. Certes, quelques auteurs critiquaient ou décourageaient ces pratiques : Les *Castigos e documentos para bien vivir ordenados por le rey don Sancho IV* essaient de convaincre le futur roi Ferdinand IV de Castille qu'avoir des relations sexuelles avec une Maure, c'est comme coucher avec une chienne, puisqu'elle suit la loi déraisonnée de Mahomet.³² On peut soupçonner que de tels propos influençaient assez peu les pratiques sexuelles du prince et de son entourage.

Hiérarchies sociales

²⁹ trad. G. Pradalié, dans H. Bresc et al, *La Méditerranée entre pays d'Islam et monde latin*, Paris 2001, p. 181-184.

³⁰ V. Lagardère, *Histoire et société*, p. 53.

³¹ David Nirenberg, *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton, 1996, p. 127-165.

³² *Castigos e documentos*, p. 126-133.

De côté et d'autres, la législation concernant les minorités leur impose une infériorité sociale supposée correspondre à leur infériorité religieuse. Le *dhimmi*, dans les traditions légales musulmanes, ne doit pas exercer de pouvoir sur un musulman ; souvent on limite ses droits de porter des armes, de monter à cheval, ...etc. Suivant le droit canon, ni juifs ni musulmans ne doivent avoir le moindre pouvoir sur les chrétiens. En particulier, ils ne peuvent avoir d'esclaves chrétiens ni assumer des fonctions publiques. La législation ultérieure étend également ces principes aux musulmans. Le troisième concile du Latran (1179) interdit aux juifs et aux sarrasins de posséder des esclaves chrétiens – interdiction répétée souvent dans la législation royale (par exemple, dans les *Siete Partidas* d'Alphonse X de Castille).³³ Divers *fueros* des villes ibériques interdisent aux juifs et aux musulmans d'être juges dans des affaires concernant les chrétiens.³⁴

Cette infériorité légale ne se traduit pas toujours par une véritable infériorité sociale. On trouve en fait des musulmans et des juifs à tous les niveaux de la société. Des contingents de mudéjares de Valence jouent un rôle important dans l'armée des rois d'Aragon : lors de l'invasion française de la Catalogne en 1285, par exemple, 600 mudéjares valenciens, notamment des arbalétriers, participent à la défense de Gérone. On pourrait citer aussi le cas de nombreux médecins juifs et musulmans au service de princes et de bourgeois. Ils suscitent certes parfois jalousie ou méfiance.

Pour la société d'al-Andalus, encore une fois, les traités de *hisba* sont éclairants. Celui d'Ibn 'Abdun, juriste malikite à Séville au début du XII^e siècle, traite de maint détails pratiques de la vie urbaine : la largeur des rues, la propreté des bains publics, la composition des merguez vendus dans le souk. Nous sommes en pleine période almoravide, et nous voyons en Ibn 'Abdun un rigoriste qui cherche à redresser les Andalous dissolus. Par exemple, il peste contre les jeunes amoureux qui se donnent rendez-vous dans le cimetière, ou contre les musulmans qui traversent le Guadalquivir en bateau, la nuit, pour boire dans les tavernes du quartier chrétien. Il faut restaurer la hiérarchie entre musulmans et *dhimmis*. On voit ce même souci dans le passage suivant :

Un musulman ne doit pas servir de masseur à un juif ou à un chrétien ; il ne doit ni jeter leurs ordures, ni nettoyer leurs latrines : le juif et le chrétien sont en effet plus désignés pour ces besognes, qui sont des travaux vils. Un musulman ne doit pas s'occuper de la bête d'un juif ou d'un

³³ Latran III, canon 26, dans *Concilia oecumenicorum decreta*, Bologna, 1962, p. 223 ; canon réitéré in X, 5.6.5, dans *Corpus iuris canonici*, vol. 2, p. 773. *Siete partidas*, 4, 7, 8.

³⁴ A. M. Navarro, « Imágenes y representaciones », art. cit.

chrétien, il ne doit pas leur servir d'ânier, ni leur tenir l'étrier. Si l'on s'aperçoit que quelque musulman a contrevenu à ces défenses, il sera blâmé.³⁵

Encore une fois, si Ibn 'Abdun doit préciser ces principes c'est qu'ils n'étaient pas bien respectés au début de la période almoravide et surtout pendant l'époque des taifas (XI^e siècle). En effet, chrétiens et juifs avaient souvent des positions d'autorité sur des musulmans ; Grenade a eu même un vizir juif.

Du côté du droit ecclésiastique, les principes étaient les mêmes – et ils étaient aussi peu souvent respectés. Voici un exemple parmi d'autres, encore tiré des canons du concile de Latran IV :

Puisqu'il est plus qu'absurde que quelqu'un qui blasphème le Christ doive exercer le pouvoir d'une magistrature sur les chrétiens, nous renouvelons dans ce concile général ce que le concile de Tolède avait intuitivement établi sur ce sujet en raison de la témérité des violateurs de la loi : nous interdisons que les juifs soient préférés pour les charges publiques puisqu'en s'appuyant sur ce prétexte ils s'avèrent être de terribles ennemis pour les chrétiens. Mais si quelqu'un devait leur confier ce genre de charge, qu'on l'en empêche au moyen d'un châtiment approprié par l'intermédiaire de ce concile provincial qui, comme nous l'avons ordonné, devra se réunir chaque année. Que la camaraderie des chrétiens en matière de commerce comme en d'autres domaines soit refusée à tout fonctionnaire de cette espèce jusqu'à ce qu'il convertisse en faveur des chrétiens pauvres tout ce qu'il a obtenu des chrétiens en raison de la charge qu'il a reçue, à la discrétion de l'évêque diocésain et qu'il renonce avec décence à la charge qu'il a assumée de manière irrévérencieuse. Nous élargissons la même loi aux païens. [c.à.d., aux musulmans].³⁶

Ce texte concerne d'abord les juifs ; il répète des interdictions qui remontent à l'époque de Justinien. On cite en particulier le troisième concile de Tolède. Le concile étend ces interdictions aux musulmans, à qui on accorde implicitement le statut légal des juifs (un statut qui ne correspond ni avec celui traditionnellement réservé aux païens ni à celui des hérétiques). Le prétexte présenté pour justifier ces interdictions est celui de protéger les chrétiens de blasphèmes. Les juifs sont présentés comme des blasphémateurs audacieux à l'encontre du Christ.

Ce principe est repris dans des codes royaux, notamment par Alphonse X dans les *Siete partidas* :

Qu'aucun juif ne peut avoir un office ou une dignité qui le permette d'opprimer des chrétiens. Autrefois, les juifs étaient très honorés et avaient de grands privilèges sur tous les autres peuples, car eux seuls étaient appelés le peuple de Dieu. Mais puisqu'ils ont rejeté Celui qui les avait tant honorés et privilégiés, et en lieu de l'honorer l'ont déshonoré, le tuant vilement sur la croix, il est convenable et juste que, pour avoir fait une si grande erreur et un si grand mal, ils perdent l'honneur et le privilège qu'ils avaient. Et pour cette raison, à partir du jour qu'ils ont tué notre seigneur Jésus Christ, ils n'ont jamais eu de roi ni prêtre comme auparavant. Pour ces raisons, les empereurs qui étaient autrefois seigneurs du monde entier estimèrent qu'il était bon et juste, pour la trahison qu'ils firent en tuant leur Seigneur, qu'ils perdent tous les privilèges qu'ils avaient, pour

³⁵ Ibn 'Abdun, *Traité de Hisba*, op. cit., p. 108.

³⁶ Concile de Latran IV (1215), canon 69, trad. Laurence Foschia, RELMIN database, <http://www.cn-telma.fr/relmin/extrait30331/>.

que aucun juif n'ait jamais une position honorée ni un office public qui le permette d'opprimer aucun chrétien en quelque manière que ce soit.³⁷

Ici le but avoué est de protéger les chrétiens d'« oppression » que pourraient exercer les juifs à leur égard. Pour justifier cette interdiction, Alphonse somme les juifs de « trahison » envers leur « Seigneur » : l'accusation de déicide est à la fois présentée comme explication de développements historiques (les juifs n'ont désormais ni rois ni prêtres) et justification de restrictions légales (par les empereurs, puis par Alphonse lui-même). On a souvent remarqué (et avec raison) que l'accusation de déicide pouvait déclencher des violences contre les juifs ; ici, au contraire, c'est la justification même de leur place au sein d'une société chrétienne. Leur présence au sein de la société chrétienne – comme minorité “captive” et socialement inférieure – est utile et nécessaire parce qu'elle rappelle au chrétien le rôle supposé des juifs dans la passion, crime dont la punition serait l'exil qui a suivi. Les juifs peuvent donc vivre parmi les chrétiens, mais leur sont socialement et légalement inférieurs, infériorité qui serait la conséquence légale de leur « trahison » envers leur « seigneur ».

Quelles leçons peut-on tirer de ce rapide tour d'horizon, de quelques bribes de textes juridiques ? Tout d'abord, on ne pourra justifier des visions simplistes qui veulent faire de telle société des paradis de *convivencia* ou de tel monarque ('Abd al-Rahman III ou Alphonse le Sage) le parangon de la tolérance. Rien ne justifie non plus la vision lachrymose de l'histoire de l'Espagne, qui cherche les signes d'un choc de civilisations éternel entre Occident et Orient (le mieux, sans doute, pour nous dédouaner de notre responsabilité collective pour des conflits actuels). Si le *dhimmi* en al-Andalus (ou le juif ou le musulman sous Alphonse X) ne vivait certainement pas le paradis sur terre, ce n'était pas un enfer non plus.

Certes, il conviendrait d'insister sur les évolutions historiques : la situation des *dhimmis* étaient bien plus confortable sous les Umayyades ou sous les rois de taifas qu'après, sous les Almoravides et Almohades. Les juifs ont connu de violences dans les royaumes chrétiens, culminant en 1391, et ont bien entendu fait l'objet de l'expulsion de 1492. La place des musulmans variait énormément dans des divers royaumes chrétiens, selon des facteurs multiples.

L'exemple d'Alphonse le Sage le montre, on ne peut pas se contenter d'interroger un type de sources. Les traductions et miniatures, ainsi que la fusion de styles

³⁷ Alfonso X le Sage, *Siete partidas* 7.24.3.

architecturaux dans le style mudéjar, ont permis à certains de nos collègues de bâtir l'image du roi tolérant. Les textes légaux que nous avons examinés, et les expulsions de populations musulmanes de certaines zones conquises, donnent une toute autre image. Certains ont vu une contradiction : il n'y en a aucune. Alphonse se voulait roi des trois religions, certes, mais cela implique l'infériorité des autres religions à la chrétienne et la soumission de leurs adeptes au pouvoir royal. Comme tout prince ibérique (chrétien ou musulman), Alphonse se voulait roi légitime de tous ses sujets. Il se présente comme souverain aimé par ses musulmans et ses juifs, aussi bien que par ses chrétiens. S'il compose une épitaphe quadrilingue pour son père San Fernando, ce n'est pas, contrairement à ce que disait Castro, un signe de tolérance. C'est pour affirmer sa propre autorité sur ses nouveaux sujets dans les langues qu'ils comprenaient. Son mécénat en ce qui concerne les traductions de l'arabe n'est pas non plus une preuve de tolérance. S'il appréciait la culture et la science arabes, il les voulait pour lui, et il les voulait hispanisées, déracinées, privées de leurs contextes politique et religieux. La sagesse arabe, comme ses sujets arabes, il entendait la rendre docile, soumise au pouvoir du monarque.

John TOLAN

Formé à Yale (BA en lettres classiques), à Chicago (PhD en histoire), puis à l'EHESS de Paris (HDR), John Tolan est professeur d'histoire à l'Université de Nantes. Historien du monde méditerranéen médiéval, il est auteur de nombreux articles et ouvrages, dont *Les Sarrasins* (Flammarion/Aubier 2003), *Le Saint chez le sultan* (Seuil 2007) et *L'Europe latine et le monde arabe au Moyen Age* (PUR 2009). Il est actuellement directeur d'un programme de recherche du Conseil Européen de Recherche, "RELMIN: Le statut légal des minorités religieuses dans l'espace euro-méditerranéen (Ve--XVe siècles)" (voir www.relmin.eu).

Cette publication est réalisée dans le cadre du projet de recherche RELMIN « Le statut légal des minorités religieuses dans l'espace Euro-méditerranéen (Ve – XV^e siècles) »

La recherche qui a abouti à cette publication a été financée par le Conseil européen de la recherche sous le septième programme cadre de l'Union Européenne (FP7/2007-2013) / ERC contrat n°249416.

